

ابن خلدون و میراث او در میان دانش پژوهان معاصر خاورمیانه

• کلارک جیمز

ابن خلدون یکی از معدود متفکران پرورش یافته در تمدن اسلامی است که تأثیر شگرفی بر دانش معاصر داشته است. این قاضی قرن ۱۴م/۸ ق که از شمال آفریقا و مصر برخاست، به عنوان «پدر جامعه‌شناسی» شناخته شده است. این وجه تسمیه‌ی درخشان از تألیف منحصر بفرد و شناخته شده‌ی او، المقدمه، و مشاهدات و اندیشه‌های وی درباره‌ی جامعه و تاریخ نشأت گرفته است. هفت قرن از زمانی که ابن خلدون المقدمه را به رشته‌ی تحریر درآورد می‌گذرد و هنوز برخی از مفاهیمی که توسط او تبیین شده، دانش پژوهان معاصر را به تلاش برای تحقیق و توضیح آثار مکتوب جامعه‌شناسانه در خاور میانه تشویق و ترغیب می‌کند. در این مقاله می‌کوشم روش‌هایی را که مورخین و جامعه‌شناسان معاصر در استفاده از عقاید ابن خلدون برای تبیین و توضیح الگوهای تاریخی و اجتماعی امروز خاور میانه بکار گرفته‌اند مورد بررسی قرار دهم.

تفسیر و توضیح مشهور ابن خلدون درباره‌ی علل ظهور و سقوط سلسله‌های فرمانروایان، در گفتار دوم کتاب المقدمه آمده است. او به شیوه‌ای روشمند و روشن و گونه‌گرایانه اصول متعددی را که جامعه بر پایه‌های آن استوار گردیده مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. او معتقد بود که مردم را بر اساس روش زندگی‌شان می‌توان دسته‌بندی کرد. اما جامعه اساساً مشتمل بر اعراب بادیه‌نشین (بدوها) و مردم یکجانشین ساکن شهرها (حضر) است. کوچ‌نشینان عرب زندگی ساده‌ای داشته و واجد خصوصیات «وحشیگری»، تجاوزگری و شجاعت و استقامت از خصائص آنان است. مردم شهرنشین، از سوی دیگر، زندگی نسبتاً راحت و موفقی دارند و به تحمل‌گرایی خو گرفته و در نتیجه «ضعیف» شده‌اند. ابن خلدون اعراب را «برتر» (prior) و یا واجد اولویت و تقدم حتمی می‌داند، زیرا صحرایی محل سکونت آنان «مهد و منشأ تمدن‌ها و شهرها می‌باشد.» در عین حال خصائص اخلاقی بادیه‌نشینان را نسبت به شهرنشینان برتر دانسته است. از سوی دیگر، شهرها که بر اساس قانون بنا نهاده شده‌اند، به حکمفرمایی بر اعراب تمایلند و ابزار آن‌را نیز در اختیار دارند، زیرا دارای تمدن برتری می‌باشند. بنابر این، عقیده‌ی او میان شهر و بادیه رابطه‌ی دو جانبه وجود دارد: اولی جایگاه حقیقی قدرت، و دومی واجد خصوصیات لازم جهت در اختیار گرفتن و حفظ آن قدرت است.

عقیده‌ی محوری ابن خلدون که احتمالاً معروف‌ترین عقاید وی نیز می‌باشد، «عصبیت» است که غالباً از آن به‌عنوان «حس جمعی» یا «انسجام گروهی» نیز یاد می‌شود. این حس، حس همبستگی قدرتمندی که اعضای یک گروه را به یکدیگری می‌پیوندد و باعث ایجاد توانایی در مقاومت، دفاع و محافظت از

خود، مخالفت، و بیان عقاید شخصی می‌شود. هر قدر عصبیت در میان یک گروه قوی‌تر باشد، اثر موفقیت‌آمیزتری در چیرگی بر دیگران خواهد داشت. عامل دیگری که همراه با عصبیت باعث به‌قدرت رسیدن یک فرقه یا جناح می‌گردد، مذهب (دین) می‌باشد. این موضوع به‌ویژه در مورد عربها صدق می‌کند که بطور ذاتی سرکش و حسود بوده و بسختی در لوای یک رهبری واحد متحد می‌گردند. این خصوصیات منفی تنها می‌توانند تحت انقیاد یک هدف دینی در آید که در ضمن، مقاصد آن گروه نیز مشروعیت می‌بخشد. یک گروه به کمک نیروی عصبیت و مذهب، این توانایی را می‌یافت که از میان طبقات مختلف قبیله برخاسته و رهبری بی‌چون و چرای آنان را در دست گیرد. این افزایش قدرت تا حدی ادامه پیدا می‌کند که با قدرت یک خاندان سلطنتی آن زمان برابری کند و به تدریج جای سلسله‌ی قدیمی و ناامید قبلی را بگیرد. اما همان‌طور که نیروی ضروری عصبیت برای صعود و رسیدن گروه به قدرت افزایش می‌یابد، وقتی تحت تأثیر خصوصیات زیان‌آور زندگی شهری قرار می‌گرفت، رو به زوال می‌گذارد.

سومین گفتار کتاب ابن خلدون که آن را از خاتمه‌ی گفتار دوم آغاز می‌کند، موضوع «اقتدار سلطنت» (royal authority) می‌باشد. نویسنده‌ی المقدمه معتقد است که، میان دو نقطه‌ی اقتدار و سقوط یک گروه دیگر، پنج مرحله وجود دارد: نخست موفقیت در سرنگونی سلسله‌ی قبلی؛ دوم، بدست گرفتن کامل قدرت؛ سوم، مرحله‌ی آسودگی و آرامش، یا دوره‌ی بهره‌مندی از ثمرات و لذات پیروزی که مدت زمانی طولانی پایدار می‌ماند؛ و سرانجام آخرین مرحله یعنی اسراف و تبذیر مادی، و ضعف و فقدان عصبیت که موجب می‌شود گروه حاکم از هر گونه توانایی در دفاع از خود تهی گردد.

چون یک گروه به حکومت می‌رسد، حوادث متعدد رخ می‌دهد. حس گروهی ممکن است به سبب اعتقاد به حکمرانی گروه تازه‌ی حاکم تغییر یابد و اعضای پیشین گروه با طرفداران و موالی (clients) گروه جدید جای‌گزین شوند و شخص حکمران تمام قدرت را در شخصی خویش متمرکز کند چنان‌که به یک دولت حالت استبدادی تبدیل شود.

آنچه که سلسله‌ی حکومتی جدید را به قدرت رسانده، تحت تأثیر محیط شهری به تدریج رنگ می‌بازد. چون اقتدار حاصل می‌گردد، گروه حکمران رفته رفته خصوصیات وحشیگری و خشونت را که زندگی صحرا به آنان بخشیده و قدرت را برای ایشان به ارمغان آورده است، از دست می‌دهد. شیوه‌ی زندگی بدوی و دشوار با زندگی مرفه و آسان که از خصوصیات زندگی شهری است عوض می‌شود و آسایش و آرامش بر خصوصیات تهاجمی و چیره‌جویی پیشین برتری می‌یابد. در این برهه‌ی زمانی است که ضعف و سستی بر سلسله‌ی حکومتی غالب می‌گردد و شرایط جایگزینی آن با گروهی که هنوز ریشه در صحاری دارند، فراهم می‌آید.

به طور کل، ابن خلدون طرحی را ترسیم می‌کند که در آن دور و تسلسلی نامتناهی از ظهور و سقوط سلسله‌های حکومتی وجود دارد که از زندگی کوچ‌نشینی و بیابانگردی (nomadic) نشأت گرفته و قدرت را در شهرها به دست می‌گیرند و سپس تسلیم خصائص زندگی شهری می‌گردند. تفاوت بین جوامع شهرنشینی و بادیه‌نشینی شکل تحول اقتدار را که از قبلی به بعدی جریان دارد تعیین می‌کند. در چنین روالی دولت مرتباً تغییر و تجدید پیدا می‌کند و در طی هر سه نسل یک بار سقوط جدیدی را تجربه می‌کند.

آلبرت حورانی در مقاله‌ی مشهور زیر عنوان «اصلاحات عثمانی و سیاست

اعیان» این موضوع را به بحث می‌گذارد که «همبستگی گروهی» (عصبیت) در برخی بخش‌های جامعه‌ی ایالتی عثمانی عملکردی همانند اثر زندگی و اجتماع مدنی داشته است. حاکمان سنتی مردمانی که در شهرهای قرن هجدهم میلادی زندگی میکردند، نقش واسطه را بین سلطان که در استانبول مستقر بود، با توده‌ی مردم بر عهده داشتند. او چنین حاکمانی را «اعیان شهری» (urban notables) مینامد. آن‌ها در ایالاتی که دور از مرکز قدرت امپراطوری بودند زندگی می‌کردند و مسلمان بودند.^۲ آنان شامل روحانیون، فرماندهان پادگان‌های نظامی محلی یا «اعیان سکولار» (secular notables) بودند. گروه اخیر شامل خانواده‌ها یا افرادی می‌شد که قدرتش را از منابع سیاسی یا نظامی سنتی، موقعیت خانوادگی میراثی، همبستگی گروهی یا کنترل محصولات کشاورزی به دست آورده بودند.^۳ آنان در آنچه حورانی از آن بعنوان «سیاست اعیان» (politics of notables) یاد می‌کند، شرکت داشتند که بر وابستگی تقابل بین طبقات اجتماعی، تسلط بر جامعه توسط «خانواده‌های بزرگ» (great families) و «آزادی عمل سیاسی» از سوی اعیان مبتنی بود. در مورد آخر، آنان می‌توانستند حاکمان یک شهر مستقل باشند. اگر شهر زیر سلطه‌ی مستقیم دستگاه سلطنتی بود، مردم آن شهر می‌توانستند حد بالایی از قدرت و تسلط را لمس کنند. منبع حقیقی نفوذ حاکمان، از یک سو در ارتباط آن‌ها با دربار، و از سوی دیگر قدرت خود آنان در میان مردم نهفته بود.^۴

حورانی توضیح می‌دهد که «سیاست اعیان» غالباً زمانی قوت می‌یافت که حکومت مرکزی ضعیف شده و برای اداره‌ی امور به کمک‌های محلی نیاز پیدا می‌کرد. این واقعه برای امپراطوری عثمانی رخ داد و منشا آن نیز رسم عثمانی‌ها در حفظ رسوم محلی سرزمین‌های اسلامی که فتح می‌کردند، بود.^۵ این همیاری در اداره‌ی حکومت، نقش اعیان را به عنوان محافظان شهرها بیشتر پدیدار می‌کرد، بطوری که این اعیان جسارت و دلیری خود را نسبت به سلطان (امپراطور) نه فقط از دست نمی‌دادند بلکه تا حدی که باعث قربانی شدن و از دست رفتن موقعیتشان نگردد، به آن شدت می‌بخشیدند.^۶

پس از آن مبحث طولانی در مورد موقعیت متنوع اعیان در سه ایالت مصر و عراق و سوریه پیش و پس از اصلاحات بنیادین «تنظیمات» در اوائل و اواسط قرن نوزدهم آغاز می‌شود. گروه‌های تحت فرمان و شرایط آن‌ها در نواحی مختلف کاملاً متفاوت بود. در مصر طی قرن هجدهم، قوای نظامی از کمبود همبستگی و انسجام که جهت بدست گرفتن و حفظ قدرت مورد نیاز است رنج می‌برد. تنها خانواده‌های «مملوک» دارای این شرایط لازم بود که آنان نیز برگزیدگان و افراد ممتازی بودند که شامل مردان دارای قدرت سیاسی و نظامی که «پرسستیژ» خود را به ارث برده بودند، می‌شد و افرادی که به خدمت آنان درآمده و آموزش دیده بودند و توسط یک حس همبستگی و انسجام مادام‌العمر بهم دیگر پیوند داده شده بودند.^۷ از این رو آنان بودند که در واقع دارنده‌ی قدرت در ایالت می‌شدند.

اصلاحات «تنظیمات» در قرن نوزدهم تحولات چشمگیری در وضعیت اعیان بوجود آورد. حورانی وضعیت را اینگونه تفسیر می‌کند که اگر «تنظیمات» در راستای اهداف تمرکزگرایی و انسجام اداری چنانچه اصلاحات «تنظیمات» به طور کامل به مرحله‌ی اجرا در می‌آمد، «قدرت مستقل اعیان و نحوه‌ی عملکرد سیاسی آنان مورد تهدید و نابودی قرار می‌گرفت».^۸ در حقیقت، به علت استفاده و بهره‌گیری گزینشی محمدعلی پاشا خدیو مصر از ایشان، آنان تنها به قیمت خانواده‌ی مملوک که بیشتر به واسطه‌ی اشغال فرانسویان تضعیف گشته بودند،



مسجد جامع قاهره

را تمدنی می‌داند که در آن، جامعه‌ای گسترده و چندبعدی وجود دارد، مجهز به ابزار فنی و فرهنگی که پیش‌فرض‌های پایه‌ریزی شهرها و تجارت هستند و جمعیت روستایی (بادیه‌نشین) را از لحاظ تولیدات و خدمات به جامعه‌ی شهری وابسته می‌کند و ایمانی الهی و مذهبی این وضعیت را تبیین و تقویت می‌نماید. شهرها بدون حد مشخص از محفوظیت سیاسی و در نتیجه آن تمرکزگرایی نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند و قیمت این فرمانبرداری را پرداخته و از شخص حاکم حمایت می‌کنند. البته ابزار نظامی و اداری موجود در این تمدن اجازه‌ی به انقیاد در آوردن نقاط برون شهری را به طور مؤثری نمی‌دهد، و این امر منجر به شکل‌گیری تشکلی‌های قسمت‌بندی شده‌ای بنام قبیله می‌شود. توان این گروه‌ها در عوض، با ضعیف نگه داشتن حکومت، تضمین بقای همیشگی سیستم را به ارمغان می‌آورد و همچنین باعث می‌شود تا تضمین برای اعتماد به حاکمی ایجاد شود که ممکن است احتمالاً دستاویزهایی برای متهم شدن به سستی در مسائل مذهبی بدست دهد و نیز بدان وسیله ریسک شکل دهی اتحاد ما بین حافظان دین و قانون در شهر و صاحبان قدرت و توان سیاسی و نظامی را به جان بخرد.^{۱۵}

مطابق نظریه‌ی گلنر، تئوری ابن خلدون، به طور کلی جامعه‌ی اسلامی، مبتلا به مشکل لاینحلی است که در بطن زندگی اجتماعی مسلمانان نهفته است. از سویی، این شهرها بودند که صاحب فرهنگ و اصالت بودند در حالی که از دیگر سو، بنیان‌های سیاسی و اجتماعی و مدنی از سوی قبایل پایه‌ریزی شده بودند. نکته‌ی تأسف برانگیز این وضعیت در این نکته نهفته بود که هیچ‌یک از این دو گروه نمی‌توانستند صاحب هر دو خصوصیات باشند.^{۱۶} شایان ذکر است که شاید (اگر چه) این وضعیت بر طبق نظریه‌ی گلنر علت و بانی این احساس تأسف باشد، اما از دید ابن خلدون این وضعیت اجتماعی موضوعی ساده و محرک و قوای گردش این چرخه می‌باشد. در کار دیگری تحت عنوان قدیسین (اولیای) اهللس^{۱۷}، گلنر به وضوح همان

باعث تقویت سلطه‌ی محمدعلی می‌شدند.^{۱۸} محمدعلی، مملوک‌ها را با افسران جایگزین کرد و به طور همزمان، با ایجاد گروهی متشکل از غیرمصریان در تلفیق با عصبیت مملوک‌ها، تحصیلات اروپایی، دانش نظامی و اداری مدرن و زبان فرانسه را نیز به آنان اضافه کرد.^{۱۹}

به علت «قدرت بالاتر حکومت مرکزی و فقدان ابزار اثرگذاری (فعالیت) سیاسی»، سیاستمداران خارج از حیطه‌ی دربار محکوم به فنا بودند. هر چند که تغییرات دیگری که طی دهه‌ی هفتاد قرن نوزدهم به واسطه‌ی نفوذ خاریجیان به وقوع پیوست و باعث تضعیف خدیو شد، حیاتی نو به اعیان بخشید که عموماً از میان افراد خانواده‌ی پیشین مملوک‌ها برخاسته بودند. این وضعیت تا زمان اشغال انگلیسی‌ها بر مصر در سال ۱۸۸۲ م ادامه داشت که در این زمان از یک طرف کرامر (Cromer) سیاست استفاده از مستشاران انگلیسی و وزرای دست‌نشانده را برای حکومت در نظر گرفت و از طرف دیگر اسماعیل پاشا (خدیو جدید) از دانشجویان ملی‌گرا و توده‌ی مردم استفاده نمود.^{۲۰}

موضوعی که حورانی در مقاله‌ی خود به بحث گذاشته، با اعتقاد رایج جامعه‌شناسان غربی که معتقدند جامعه‌ی مدنی در شرق وجود نداشته در تناقض است.^{۲۱} برایان ترنر در مقاله‌ای زیر عنوان «شرق‌گرایی و مسأله‌ی جامعه‌ی مدنی در اسلام» پس از مرور عقاید مارکس (Marx)، گرامسکی (Gramsci)، دورکیم (Durkheim) و ویتفولگ (Wittfogel) در این زمینه، این گونه استنتاج می‌کند که «استدلال شرق‌شناسان در فقدان جامعه‌ی مدنی در اسلام انعکاسی از افکار سیاسی ابتدایی در مورد وضعیت آزادی‌های سیاسی در غرب بوده است».^{۲۲} پیشنهاد جایگزین او، تأکید بر دین و تاریخ و فرهنگ، در عوض پافشاری بر وجود اختلاف و تفاوت مابین شرق و غرب می‌باشد.^{۲۳} برخلاف حورانی که تنها بر برداشت خلدونی از عصبیت تمرکز می‌کند، ارنست گلنر بدنبال مدل جامعی است تا با استفاده از ایده‌ی خلدونی، تمدن اسلامی در مناطق صحرائی را در جهان اسلام مورد موشکافی قرار دهد. گلنر تمدن اسلامی

مدل را برای مطالعات بربرهای آهنسال^{۱۸} در کوه‌های اطلس مرکزی در مراکش به کار می‌گیرد، هرچند که این بار بیان او پیچیدگی پیشین را ندارد. موضوعی که او قصد دارد در این کتاب به بررسی ابعاد آن بپردازد و سؤالی که تلاش دارد به آن پاسخ گوید این است که «چگونه فرامین صادر شده از سوی مقدسین (ولیا) یا هرج و مرجی و اغتشاشاتی که توسط آن‌ها خوابانیده می‌شوند، خود را حفظ کرده و مؤثر باقی می‌مانند؟»^{۱۹}

گلنر اظهار می‌دارد که در جامعه‌ی مراکش طی دوران پیشین سه حلقه‌ی هم مرکز قابل تفکیک و شناسایی هستند. داخلی‌ترین حلقه معرفت قبایلی است که به جمع‌آوری باج و خراج می‌پرداختند؛ حلقه‌ی بعدی شامل قبایلی بود که این مالیات‌ها را پرداخت می‌کردند؛ و حلقه‌ی بیرونی شامل قبایلی بود که از پرداخت آن سرباز می‌زدند.^{۲۰} این حلقه‌ی آخری موضوع مورد توجه کتاب می‌باشد. این حلقه‌ها را طبق نامگذاری گلنر می‌توان به ترتیب «سگ‌های گله» (sheepdogs)، «گوسفندان» (sheep) و «گرگ‌ها» (wolves) نامید، یا طبق آنچه ابن خلدون بیان می‌کند، حاکمان و شهرنشینان و بادیه‌نشینان.

بربرها «گروهی سلطه‌ناپذیر» بودند که در وضعیت صبا یا (institutionalized dissidence) زندگی می‌کردند، و هیچ حکومت خارجی (بیگانه‌ای) نمی‌توانست بر آنان تسلط پیدا کند.^{۲۱} صبا در مقابل مخزن یا حکومت مراکش قرار داشت. گلنر می‌گوید «تاریخ مراکش تا سال‌های ۳۰ عمده‌تاً به صورت روابط میان سرزمین مخزن، قلمرو حکومتی و سرزمین صبا، خارج این قلمرو نوشته شده است»^{۲۲}.

این الگو که منعکس‌کننده‌ی نظریه‌ی دو بخشی شهرنشینان / بدویان خلدونی می‌باشد، تا سال ۱۹۱۳ که فرانسویان وارد مراکش شدند و این چرخه را مختل کردند، پایدار ماند. قبایل نهایتاً با قدرتی بر مراتب نیرومندتر و متمرکزتر و منسجم‌تر در شهرها روبرو شدند که از ادامه‌ی حملات سبعانه (ستی و گرگ‌صفت) و دائمی (مرتب) آنان مانع بعمل می‌آورد، و سر انجام در سال ۱۹۳۳ آنها را تحت کنترل خود در آورد.

بر اساس مدل خلدونی، دین به همراه انسجام همبستگی گروهی یکی از دو عامل لازم برای به قدرت رسیدن یک قبیله است.^{۲۳} گلنر بعداً این ایده را با نگاهی دقیق‌تر به طبیعت مذهب در شهرها و در میان قبایل اصلاح نمود. اسلام بر پایه‌ی یک کتاب استوار است و نتیجتاً برای همگان مشترک می‌باشد. همچنین اسلام دینی بر پایه‌ی کتاب مقدس است که در آن سواد و علم نقش محوری را ایفا می‌کند. این حقیقت که سواد عموماً پدیده‌ای شهری است، این امتیاز را به حاکم ساکن خود می‌دهد که مشروعیت و حقانیت لازم را کسب نماید.^{۲۴} از طرف دیگر، بیسوادی در مناطق غیر شهری مذهب را بیشتر به صورت

شخصی و انفرادی ترویج می‌دهد.^{۲۵} از این رو در شهرها اسلام با خصوصیات هم‌چون تکیه بر کتاب آسمانی، پیوریتانیسم (Puritanism)، یکتاپرستی سختگیرانه، مساوات، نفی برتری طبقاتی، اعتدال و رعایت احکام شناخته می‌شود، در حالیکه در میان قبایل، تشریفات مذهبی، پرهیز از پیوریتانیسم، تصاویر، پلورالیسم و تجسیم مذهبی، وجود برتری و سلسله مراتب‌ها و میانجیگری‌ها رجحان داده می‌شوند.^{۲۶}

جذبه (charisma) نقش بسیار مهمی برای افراد روحانی یا مقدسین قبایل بازی می‌کند و هنگامی که رهبری که دارای حدّ بالا و استثنایی از این جذبّه باشد، ظهور کند، می‌تواند قبایل گوناگونی را متحد سازد. این زمانی است که «چرخ» به حرکت درمی‌آید، بدویان پا را از صحرا فراتر می‌گذارند، یا بربرها از کوهستان‌ها به طریق اولی و برای ریشه‌کنی حکام شهرها را زیر و رو می‌کنند.

برای حصول به مدل سابق الذکر گلنر مشاهدات را استنتاجات ابن خلدون را با نظریه‌ی نوسان دیوید هیوم (David Hume) که بیان می‌دارد، جامعه صرفنظر از پیشرفت خطی از چندپرستی به یکتاپرستی، دائماً در تردید و دودلی بسر خواهد برد، زیرا درحالی که یکی از لحاظ عقلی و منطقی مرجح دیده می‌شود، دیگری خود را از لحاظ اخلاقی و معنوی مطرح می‌سازد. بنا بر این همیشه نوسان و تغییر موقعیتی بین این دو وجود خواهد داشت. گلنر این موضوع را با مساوی قرار دادن اعتقاد به وحدانیت خداوند با اسلام خالص و ناب (puritanical) شهرها و خداشناسی با پلورالیسم (pluralism) قبایل به تئوری ابن خلدون مرتبط ساخته است. تفاوت‌های اجتماعی بین شهر و قبیله جهت‌گیری‌های مذهبی آن‌ها را موازی و همسو می‌کند. از اینجاست که تغییرات پی‌درپی (flux and reflux) در بطن جامعه، یعنی چرخه‌ی انقلاب‌های خلدونی، نشأت می‌گیرد.

مفهوم مستتر در نظریه‌ی ابن خلدون این است که قبایل به گروه‌های متعددی تقسیم شده‌اند. گلنر سپس با پیش کشیدن این بحث که «پاستورالیسم (pastoralism) باعث (انشقاق) دسته‌بندی می‌شود، و دسته‌بندی باعث ایجاد دین بر اساس برداشت‌های شخصی (cult of personality) می‌گردد تا حدی که نیاز به مردان روحانی و مقدسی پیدا می‌کند تا حد و مرزهای گروه‌های دسته‌بندی شده را مشخص کرده و میان آنان به عنوان واسطه و میانجی عمل کند»، این مفهوم را تصحیح می‌کند.^{۲۷}

نحوه‌ی استفاده‌ی گلنر از مفاهیم ابن خلدون مطلبی را تکرار می‌کند که در تحقیقات او روی قبایل کوه‌های اطلس مراکش با توجه به استقلال و عدم وابستگی قبایل به قدرتمندان و حکام شهرها آمده است. فرد ساکن شهر به پیشواز همه‌گونه فعالیت‌های سیاسی می‌شتابد. «زندگی شهری و مسئولیت‌های سیاسی متضاد یکدیگرند». «بدون قبایل روح اجتماعی وجود ندارد. بدون

عقیده‌ی محوری ابن خلدون «عصبیت» است که غالباً از آن به عنوان «حس جمعی» یا «انسجام گروهی» نیز یاد می‌شود. این حس، حس همبستگی قدرتمندی است که اعضای یک گروه را به یکدیگر می‌پیوندد و باعث ایجاد توانایی در مقاومت، دفاع و محافظت از خود، مخالفت، و بیان عقاید شخصی می‌شود

ابن خلدون به عنوان «پدر جامعه‌شناسی» شناخته شده است. این وجه تسمیه‌ی درخشان از تألیف منحصر بفرد و شناخته شده‌ی او، المقدمه، و مشاهدات و اندیشه‌های وی درباره‌ی جامعه و تاریخ نشأت گرفته است

سلسله‌های حکومتی همانند انسان‌ها مدت عمر مشخص دارند که حدود ۱۲۰ سال می‌باشد.^{۳۷} اما با این وجود امپراطوری عثمانی تا پنج قرن به حیات خود ادامه داد (devshirme) «شیرمه‌داد. علت این امر ایجاد و گسترش سیستمی بنام «دو» بود که افراد شاخص طبق برنامه به کار گرفته شده و آموزش داده می‌شدند تا رهبری جامعه را در رده‌های مختلف به عهده بگیرند.

گلنر تئوری ابن خلدون را دینامیک و پویا می‌داند، اما دینامیک در یک چارچوب استاتیک و ایستا. تغییرات مدام رخ می‌دهد، لکن این تکرار همیشگی از همان الگوی دائمی تبعیت می‌کند و الگو یا ساختار، هرگز خود تغییری نمی‌پذیرد.^{۳۸} یحیی شادوسکی، گلنر را در همین نقطه مورد انتقاد قرار می‌دهد. در مقاله‌ای تحت عنوان «شرق‌گرایی جدید و منازعه‌ی مردم‌سالاری (دموکراسی)»، شادوسکی مباحثات ابن شرق شناس را مورد نقد قرار می‌دهد که بیان می‌دارد جوامع شرقی لزوماً ضد مردم‌سالاری هستند. گروهی از شرق شناسان معتقدند که جوامع اسلامی ذاتاً دارای خصوصیات ضعف و استبدادگرایی می‌باشند.^{۳۹} گروهی دیگر معتقد هستند این جوامع مشروعیت و حقانیت قدرت سیاسی را مردود می‌شمارند.^{۴۰} و گروهی دیگر علت این ضعف را تقابل و تضاد اسلام با کاپیتالیسم معرفی می‌کنند.^{۴۱} گلنر و دیگر نوشرقی‌شناسان به اعتقاد شادوسکی قائل به این موضوع‌اند که اسلام موجودیتی اجتماعی است که هسته‌ی اصلی آن در برابر تغییرات ناشی از اثرات تاریخی دارای مصونیت می‌باشد.^{۴۲} این مطلب تنها تا زمانی صحت دارد که عملکرد اصلی رفتار مدل بر اثر استعمارزدگی و تمرکزگرایی متوقف گردد.

جالب این است که خود ابن خلدون بیان می‌دارد که اسلام به اعتقاد مشرکانه‌ی عصبیت اعراب تحمیل گشت و این امر محور نظریه‌ی او را تشکیل می‌دهد. این برخلاف اصل برادری در اسلام است و باعث تفرقه و انشقاق ما بین افراد می‌گردد. لذا همبستگی گروهی در حالی که با مذهب برای بحرکت در آوردن چرخ (روال تحول انقلابی) توأماً عمل می‌کند، عملاً با آن ناسازگاری دارد. این اعتبار بی‌طرفی برای اوست که یک مسلمان مؤمن به شمار می‌رود. از امروز مبحثی که اسلام را با مدل خلدونی مرتبط می‌سازد، باید این مطلب را نیز مد نظر قرار دهد. شاید مدل در محیطی اسلامی عمل نموده باشد، لیکن اینکه بگوییم بطور غیر قابل انکاری به این مرتبط شده است با اعتقاد مؤلف المقدمه در تضاد خواهد بود.

تیمائی میچل موضع دیگری در بحث بر سر ایستایی یا پویایی در جامعه‌ی اسلامی اتخاذ می‌نماید. او (ادعا می‌کند) این طور بحث می‌کند که استعمار خود را در خاورمیانه به شکل نمایشی از قرارگیری معماری و فرهنگ غربی در juxtapositional کنار فرهنگ کشور بومی نشان داد. در این رابطه‌ی متقابل

شهرها، تمدن وجود ندارد. تنها راه حل این است که هر دو را در کنار یکدیگر قرار دهیم.^{۳۸} حکومت مرکزی ضعیف‌تر از آن است که توان خلع سلاح قبایل را داشته باشد. «از این رو در واقع تمام مردان روستایی مسلح هستند و مسئولیت دفاع از خویش را بر عهده دارند. به عبارت دیگر، حفظ نظم مناطق غیرشهری... در دستان (قبایل) است، که بازیگران عرصه‌ی سیاست هستند. توان قبایل در گریختن در تلیق با عادت آنان به کینه‌توزی و عداوت‌ورزی و هجوم‌آوری و یورش آنان را بگونه‌ای بار بی‌آورد که مخالفان حکومت باشند و دارای توان بالقوه‌ی بنیانگذاری دولت هستند.»^{۳۹} لذا قبایل بیرون از حیطه‌ی کنترل حکومت و تهدیدی بالقوه برای موجودیت آن می‌باشند. زمانی که قبایل برمی‌خیزند و در سیاست درگیر می‌شوند، چرخ خلدونی به گردش درمی‌آید. این همان چیزی است که گلنر آن به عنوان «راه حل قبیله‌ای» معضل خلدونی یاد می‌کرد.^{۴۰}

مذهب آن عاملی است، به اصطلاح، که باعث می‌شود قبایل چرخ را به حرکت درآورند. تقدّم و رجحان به رهبران دینی و روحانی در میان قبایل زمینه را برای حرکت اصلی آماده می‌سازد. قبایل دسته‌بندی شده و مردان روحانی آن‌ها می‌توانند همگی در یک قالب واحد متحد گردند که این امر تحت جنبه و کشش یک فرد شاخص صورت می‌پذیرد. در چنین زمانی رهبر مذهبی قبیله کام پیش نهاده و مسند حکمران پیشین را تصاحب می‌نماید. آشکارترین مثال این مورد در اواخر قرن نوزدهم میلادی رخ داد که وهابیان در شبه جزیره‌ی عربستان و عثمان دان فولیو^{۴۱} در نیجریه بودند.^{۴۲} اینان در میان آخرین ظهورهایی بودند که طبق نظریه‌ی ابن خلدون و شکل اولیه و اصلی آن رخ دادند.

گلنر اظهار می‌دارد که با ورود مدرنیته به خاورمیانه که بخشی از آن به صورت سیاست‌های استعماری نمود می‌یافت، نظریه‌ی خلدونی در تجلی عینی دچار اختلال گردید، زیرا نوسان و ارتباط دو طرفه، بین شهرها و قبایل بر اساس آن استوار بود. به طور دقیق‌تر مدرنیته معرفت‌تمرکزگرایی مؤثر و پایان قبیله‌گرایی می‌باشند. قدرت نظامی برتر دولت مدرن، رشته‌ی قبایل را از بن بر می‌کند و در نتیجه جذبه‌ی دینی یا مردان روحانی موقعیت خود را در قدرت از دست می‌دهند.^{۴۳} این نتیجه تفوق و افزایش اهمیت شهرها و زوال پی در پی قبایل را بدنبال دارد.^{۴۴} نتیجه‌ی این تغییر وضعیت ظهور آن چیزی است که گلنر آن را «اصول‌گرایی مدرن» می‌نامد و مثال آن قذافی در لیبی است که با رنگ باختن شاخص‌های سنتی از میان طبقات پائین اجتماع برخاست و اسلام را با رادیکالیسم اجتماعی درهم آمیخت.^{۴۵}

گلنر توجه می‌کند که مدل او در مورد جوامع مسلمان، دارای اشکالاتی است، و بارزترین آن‌ها امپراطوری عثمانی می‌باشد.^{۴۶} ابن خلدون معتقد بود که

ابن خلدون طرحی را ترسیم می‌کند که در آن دور و تسلسلی نامتناهی از ظهور و سقوط سلسله‌های حکومتی وجود دارد که از زندگی کوچ‌نشینان و بیابانگردی نشأت می‌گیرد، قدرت را در شهرها به دست می‌گیرند و سپس تسلیم خصائص زندگی شهری می‌گردند

ابن خلدون

فی نفسه) به‌علاوه‌ی تمام منابعی که یک حکومت در قیاس با دیگر همسایگان عرب می‌تواند بیندوزد.^{۴۳}

در میان کشورهای عرب شاید عربستان سعودی بارزترین مثال تلفیق موفق دین، ایدئولوژی و هابییگری و همبستگی گروهی عبدالعزیز و خاندانش در تشکیل یک دولت عربی باشد.^{۴۴} چیزی که گلنر از آن به عنوان جنبش (نهضت) اصول‌گرایی سنتی یاد می‌کند

سلامه نیز همانند حورانی از عقاید ابن خلدون به صورت‌گزینشی استفاده می‌کند، حتی اگر از نظریه‌ی ابن خلدون در تمام مقاله‌اش بهره برده باشد. موضوع مهم برای او در توضیح نحوه‌ی تشکیل و موجودیت حکومت‌های است. ابن خلدون معنی را (coalescence) «معاصر عرب، مفهوم «التهام به‌صورت نیروی لازم برای بهم پیوستن قبایل و «بیتها» به یکدیگر برای ایجاد ساختار سیاسی متحد و بزرگ‌تر مطرح می‌کند. او می‌گوید «باید حس گروهی (عصبیت) قوی‌تر از تمام حس‌های گروهی (عصبیت) دیگر وجود داشته باشد که برتر از همگی آن‌ها بوده و آن‌ها را مطیع خود سازد و تمامی حس‌های گروهی (عصبیت) متمایز را بهم انقذاد داده و یک حس گروهی (عصبیت) بزرگ‌تر و قوی‌تر را تشکیل دهد.»^{۴۵} گلنر زمانی به این موضوع اشاره می‌کند که بیان می‌کند با ورود ابن خلدون، زندگی روزمره ارتقاء یافته و قبایل برای ایجاد یک جنبش بزرگ‌تر و کارا تر متحد می‌گردند.^{۴۶}

سلامه اهمیت بسیاری برای این ایده‌ی «التهام» قائل است و آن را برابر با مفهوم استیلاجویی (hegemony) گرامسکی (Gramsci) این امر نیازمند هم‌گرایی اجتماعی در جهت ایدئولوژی ارائه شده توسط عصبیت حاکم می‌باشد.^{۴۷} اتحاد در هر سطح یا در هر راستا برون اثرات یک‌چنین بهم پیوستگی به نفع دولت را بهم مرتبط می‌سازد،^{۴۸} آن همان عنصری است که دو قدرت دولتی بهم پیوست می‌کند، «توانایی‌های حقیقی دولت» و «شناخته شدن این توانایی‌ها توسط دیگران».^{۴۹}

رژیم اصول‌گرای سنتی (old-style) عربستان سعودی معرفی شده توسط گلنر که از صحرا بر می‌خیزد تا قدرت را بدست گیرد برای سلامه مثالی است که طی آن بهم پیوستگی ضروری از دید خلدونی رخ داده است. عربستان سعودی به طرز موفقیت‌آمیزی دین، «ایدئولوژی» و هابیون و «حس گروهی» ابن سعود و خاندانش را برای تشکیل یک دولت عربی را با یک‌دیگر در آمیخته است.^{۵۰}

طبق تحلیل‌های حورانی و گلنر، این وارد عمل شدن خارجی‌ها بود که منجر به انقراض جوامعی در دنیای اسلام شد که بر اساس اصول خلدونی پایه‌ریزی شده بودند، هر چند که عربستان سعودی ابتدا از این سرنوشت رهید. با اشاره به ابن خلدون، سلامه اظهار می‌دارد «میزان مصونیت مرکز در مواجهه با تهدیدات

ساختارهای استعماری و دیگر جنبه‌های فرهنگ غربی بدنبال (relationship)، (In contradistinction) نشان دادن «نظم و اطمینان» هستند. بر این عقیده ارائه‌ی ابن خلدون از جوامع اسلامی و «دیگر انواع نظام‌های سیاسی... تمایل و فروپاشی درونی را نشان می‌دهد».^{۴۳} (indecidable)، به دینامیک بودن در این جا واضح است که می‌چل به دنبال رفتاری است که چرخه‌ی مدل ابن خلدون از خود نشان می‌دهد، و باعث تغییرات منظمی در جامعه می‌شود که بر پایه‌ی نابرابری‌های موجود در ساختار جامعه استوار است و آن تفاوت بین قبیله و شهر است. اما قدرت‌های علاقمند به برقراری یک نظام پایدار و ثابت همانند اروپا بودند تا بتوانند به طرز مؤثرتری حکومت کرده و برتری تمدن غربی را به رخ بکشند. این بدین معنی است که مدل استعماری استثناء بوده و از تمایل نوعی بیشتری در جهت تحول و تغییر در جامعه برخوردار است. مطالعات حورانی و گلنر تصویری از انتقال در جامعه‌ی خاورمیانه‌ای پایان قرن گذشته را ترسیم می‌کند که با مدل خلدونی مطابقت دارد. این اصولاً به‌علت گسیختگی قدرت‌های استعماری بود که مایل بودند قدرت را در نقاط شهری و در دستان خود متمرکز کرده و تمام کشور را تحت کنترل یک حکومت واحد در بیاورند. سیاست اعیان» (elimination) در پی رخداد این امر که منجر به خرف (Roger Owen) سابق‌الذکر و مشارکت قبایل در امور سیاسی گردید، راجر اوون معتقد است که سیاست‌ها به سمت کنترل شدن توسط یک گروه کوچک و محدود شدن به شهر پایتخت گرایش پیدا کردند.^{۴۴}

یک اختلاف مهم دیگر بین این دو دانشمند این است که، در حالی که قبایل مراکشی با در اختیار داشتن انسجام گروهی در قالب نظریه‌ی خلدونی می‌گنجیدند، در عین حال این یکی از خصوصیات اعیان نیز بود، ولی آنان گروهی بودند که در نقاط شهری متمرکز شده بودند. ابن خلدون همبستگی را در میان چنین گروه‌های غیر قبیله‌ای حقیقی و ذاتی نمی‌داند و در عوض آن را تنها نوعی دگرگونی می‌داند درمقابل گلنر که برای توضیح تبیین آثار و ساختارهای جامعه‌ی اسلامی از تئوری ابن خلدون مقدم بر مدرنیسم استفاده می‌کند، غسان سلامه قسمت‌هایی از آن را برای کشف و تئور آن چه از آن به عنوان منشأ ضعف دول عرب تعبیر می‌کند، استفاده می‌نماید. او معتقد است که ابن خلدون مشخصاً به ضعف و قوت حکومت‌ها علاقمند بوده است.^{۴۵} او مقاله‌ای را با طرح این مطلب آغاز می‌کند که جامعه‌شناسان امروزی تمایز بین حکومت‌های ضعیف و قوی را مردود می‌دانند زیرا بر این باوراند که قدرت یا فقدان آن بدرستی قابل تبیین نیست.^{۴۶} او می‌گوید فهم کامل‌تری از حکومت شامل دو بخش می‌باشد، یکی per se «بازار کنترل یک جامعه‌ی مشخص» و دیگری «وجود اقتدار»، دولت

خارجی نقش محوری در بروز اوضاع فوق العاده در دولت و پس از آن در پابرجایی و سقوط (decay) غیرقابل اجتناب دارد.^{۵۵} موقعیت مرکز عربستان سعودی در اعماق سرزمین شبه جزیره عربستان به دور از سواحل و بی‌اهمیتی آن برای اروپاییان و عثمانی‌ها به محافظت از آن کمک نموده و اجازه‌ی رشد و پیشرفت را به آن داد.^{۵۶} عدم نیاز به نفوذ خارجی‌ها برای ادامه‌ی موجودیت امتیاز اضافی برای کسب حقانیت و مشروعیت به دولت سعودی بخشید.^{۵۷}

تکیه بر مساعدت‌های خارجی باعث ایجاد وضعیت‌های مشابهی در دولت‌های حاشیه‌ی خلیج و اردن و عراق شد.^{۵۸} و تماماً همکاری با انگلستان، باعث پایان انحصار و ورود به سیستم سیاسی بین‌المللی گسترده‌تری گشت.^{۵۹} این ائتلاف باعث بروز تغییرات بسیاری به صورت تحول پایه‌های مشروعیت از اصول دینی به سکولار شد، عنوان خاندان سعودی از اهم به ملک تغییر یافت، معاهدات مرزی تبلیغات دینی و هابی‌گری را تحت‌الشعاع قرار داد، ایده‌ی هم‌زیستی با همسایگان و خارجی‌ها به وجود آمد و اکتشاف نفت آغاز گشت.^{۶۰}

همزمان با این تحولات، سعودیان به قدرت خود استحکام بخشیدند، حکومت شکل مشخص‌تری بخود گرفت، و «بیت» عبدالعزیز تبدیل به خانواده‌ی حکومتی کشور شد.^{۶۱} از این‌رو تغییر وضعیتی رخ داد که طی آن سعودیان از حاکمانی که در راستای مدل‌های قبیله‌ای سازماندهی شده و فعالیت می‌کردند و عملکردی بر اساس مدل خلدونی داشتند، تبدیل به رهبران دولتی مدرن و امروزی شدند. اما سلامه این موضوع را مطرح می‌کند که حکامی همانند سعودیان پیش از کنار گذاشتن «پایه‌های سنتی مشروعیت» و قبول رهبری حکومتی معاصر و امروزی مقداری مقاومت به خرج می‌دهند. علت این امر این است که مردم عربستان سعودی هنوز مفهوم یک دولت ملی را نمی‌پذیرند.^{۶۲} چون جامعه «به طور قائم ناپیوسته» (vertically disintegrated) باقی می‌ماند و دور شدن از حکومت به شکل سنتی می‌تواند باعث روی گرداندن قبائل از خاندان سعودی که با آن متحد شده‌اند و جستجو پدنبال یک رهبری جدید گردد.^{۶۳} چنین تغییر وضعیتی در میزان وفاداری الزاماً منجر به بروز شکاف در «بدنه‌ی ائتلاف» (coalescence) شده و موجب تجزیه و از هم پاشیدگی دولت سعودی فعلی می‌شود. این اتکا به مفاهیم «سنتی» (coalescence) و بی‌میلی نسبت به در نظر گیری یک هویت ملی یکی از علل ضعف دولت‌هایی مانند عربستان سعودی را تشکیل می‌دهند.

جنگ در لبنان مثالی از چنین شکستی در توانایی دولتی عربی برای متحد کردن هویت ملی چندگانه با وجود دسته‌بندی‌های دینی و سیاسی متفاوت بود.^{۶۴} هر چند که دولت لبنان با وجود جنگ طولانی و شکست در آن به طرز شگفت‌آوری به حیات خود ادامه داد. سلامه معتقد است یکی از دلایل برجا ماندن دولت لبنان این بود که مردم فکر می‌کردند توانایی تغییر وضعیت (status

quo) را ندارند.^{۶۵} او با استدلال متقاعدکننده‌ای بیان می‌دارد که هویت لزوماً توسط دارنده‌ی آن تعریف نمی‌شود.^{۶۶} در لبنان همانند بیشتر خاورمیانه، این غربیان بودند که در ساختن کشوری با هویت لبنانی اثرگذار شدند.^{۶۷} از این گذشته، به دنبال جنگ داخلی سال ۱۹۷۵ و غلظیدن شتابناک (precipitous) کشور در ورطه‌ی تفرقه‌گرایی، این به رسمیت شناخته شدن دولت توسط کشورهای خارجی بود که امکان ادامه‌ی حیات را برای آن فراهم نمود.^{۶۸} او شکست لبنان در دستیابی به یک هویت ملی در عصر حاضر را با جزئیات بیشتری در مقاله‌ی دیگرش دنبال می‌نماید.^{۶۹}

بحث در باب دولت بدون توجه به مفهوم المقدمه می‌تواند گمراه کننده باشد. ابن خلدون هرگز راجع به چنین وجودی سخن نمی‌گوید و یا به آن اشاره نمی‌نماید. همانگونه که فرانتس روزنتال اظهار می‌دارد «در دید ابن خلدون نسبت به تاریخ... هیچ جایگاهی برای مفهوم مطلق بنام «دولت» وجود ندارد. دولت تنها تا زمانی وجود دارد که بر پا داشته شده و توسط افراد و گروه‌هایی که آن را تشکیل می‌دهند، یعنی سلسله‌های حکومتی اداره شوند. هنگامی که سلسله ناپدید می‌شود، دولت نیز همانند وی به پایان می‌آید.»^{۷۰} بنابراین توالی دائمی تغییر دولت‌ها در طول تاریخ وجود دارد و سلسله‌های دولتی جایگزین یکدیگر می‌شوند

سپس سلامه انتقادی در باب اقتصادی نسبت به دولت‌های عرب مطرح می‌کند و آن را عاملی برای ضعف آن‌ها می‌داند. او می‌گوید ابن خلدون در سومین مورد از پنج مرحله‌ی دولت‌ها به اهمیت عامل اقتصادی اشاره نموده است. ابن خلدون اعتقاد داشت که اقتصاد با قدرت سیاسی و نظامی مرتبط است و آنقدرها که «اقتصاد و فعال بودن در این زمینه به مخارج مربوط است به محصولات مربوط نمی‌شود».^{۷۱} در دولت‌های حاکمه در کشورهای تولیدکننده‌ی نفت خلیج فارس، «این امر تنها مرتبط با ابزار تولید یا پیشرفت عملی آن نیست... بلکه در مورد نحوه‌ی توزیع منافع حاصل از فروش نفت، هویت افرادی که این پروسه را تحت کنترل خود دارند، میزان پولی که توزیع می‌شود و هویت افرادی که در این زمینه صاحب منفعت می‌شوند، می‌باشد».^{۷۲} یعنی، این سیستمی است که طبق آن کشورهایی که با الگوی خلدونی مطابقت دارند، عمل می‌نمایند و این سیستم ناکارآمد برای نیازهای دولتی امروزی است. سلامه پیشنهاد می‌کند که (senility) آن «سهولتی» که درآمدهای نفتی به دست می‌آید نشانه‌ای از زوال آن‌هاست.^{۷۳} رژیم‌ها در نظریه‌ی ابن خلدون در مرحله‌ی سرآشویی قرار داشته و در نتیجه در شرف سرنگونی قرار دارند. او می‌گوید «منابع اقتصادی و مالی نقش محوری در تشکیل قدرت سیاسی در جهان عرب بازی نمی‌کنند. همچنین مردم از اینکه به عنوان یکی از عوامل قدرت شناخته شوند سرباز می‌زنند. ثروت نتیجه‌ی قدرت به شمار می‌رود، نه ابزار رسیدن به آن».^{۷۴} بر این اساس،

کلنر تمدن اسلامی را تمدنی می‌داند که در آن، جامعه‌ای گسترده و چندبعدی وجود دارد، مجهز به ابزار فنی و فرهنگی که پیش‌فرض‌های پایه‌ریزی شهرها و تجارت هستند و جمعیت روستایی (بادیه‌نشین) را از لحاظ تولیدات و خدمات به جامعه‌ی شهری وابسته می‌کند

ابن خلدون



سربازان مماليک

آن‌ها مدلی حاضر و مهیا در فصول دوم و سوم المقدمه یافته‌اند که می‌تواند برای خاورمیانه مورد استفاده قرار گیرد. دوم این‌که به عقیده‌ی آنان این نظریه می‌تواند به طور دقیق وضعیت را آنگونه که هست یا بوده است در خاورمیانه نشان دهد.

با استفاده از نظریه‌ی ابن خلدون، هر سه نتیجه‌گیری نموده‌اند که دولت‌های خاورمیانه ضعیف بوده و هستند، چه در مورد امپراطوری عثمانی، چه آفریقای شمالی قرن نوزدهم و چه رژیم‌های معاصر عرب. هرچند که این عقیده زمانی که جامعه با نظریه تطابق پیدا کند از مسیر خود منحرف می‌گردد. سلامه معتقد است که این موضوع نیازمند کار بسیار گسترده‌تری است و هنوز فعال می‌باشد در حالی که حورانی و گلنر معتقدند که این موضوع پایان یافته است، حداقل در شکل اولیه‌ی خود، و این به پایان رسیدن در اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم رخ داده است.

تزدیدی وجود ندارد که قبایل به عنوان مهم‌ترین بافت جامعه‌ی خلدونی، جدای از اثرات تمرکزگرایی عمومی حکومتی و تحت کنترل دولت درآمدن به صورت اجباری که در اوائل قرن رخ داد، تحت تأثیر مهاجرت به شهرها دچار کاهش تعداد شده‌اند. به عنوان مثال در ایران تعداد افراد چادرنشین طی ۱۵ سال مختوم به ۱۹۹۲ از سه میلیون نفر به ۳۰۰ هزار نفر کاهش یافته است. این به علت مهاجرت عمومی به شهرها و سختی شرایط و طمع زندگی آسان شهری صورت پذیرفته است.^{۷۸}

نیروهای اجتماعی که ابن خلدون در المقدمه شرح داده است همانند «همبستگی به آسانی و با ظهور تمرکزگرایی» (coalescence) «گروهی»، یا «انعقاد حکومتی یا مدرنیزه شدن در خاورمیانه یا شمال آفریقا ناپدید نشدند. اشکال آن‌ها ممکن است تغییر پیدا کرده باشد، اما هنوز فعال هستند، چه به شکل یک میان افسران ارتش عراق و سوریه، یا تبعیت از تشکل گروهی esprit de corps یا بر اساس جغرافیا مانند تکریتی‌ها. (Alawis) مبتنی بر دین همانند علوی‌ها

درآمدهای نفتی هنوز همانند غنایم جنگی بشمار می‌رود که از طریق غارت و چپاول به دست آمده و باید میان فاتحین تقسیم شود و منبعی برای تقویت ملت که عامل قدرت دولت هستند به شمار نمی‌رود.

با بسط این انتقاد، سلامه به این موضوع اشاره می‌کند که رهبری دولت (ریاست) غالباً به صورت نظامی به دست آمده است.^{۷۵} اما هنوز هم جوامع عربی به مدل‌های قدیمی دلبستگی نشان می‌دهند. «این گونه به نظر می‌رسد که در برخی کشورهای عربی رژیم‌هایی به صورت نو-مملوک در حال شکل‌گیری هستند» که «بر اساس حس جمعی کهنه‌ای پایه‌ریزی شده‌اند که در حال حاضر دولت و جامعه را به واسطه‌ی ارتش در اختیار داشته و تنها ظاهر یک تشکل مدرن و امروزی را دارند.»^{۷۶} علی‌رغم بودجه‌های غیرمعارف نظامی و تأکید شدید بر قدرت نظامی، کشورهای عربی چیزی برای نشان دادن به جز شکست ندارند. می‌توان شکست عراق در جنگ خلیج فارس را نیز به این فهرست نسبتاً طولانی افزود.

بنابراین، از دید سلامه، ضعف دولت‌های عربی از تکیه‌ی آنان بر اتحاد (coalescence) طبق الگوی خلدونی، بی‌میلی نسبت به بکارگیری اندیشه‌های نو در ایجاد اتحاد ملی، خودداری از نگرستن به نفت به عنوان منبع قدرت و رجزخوانی‌های نظامی بی‌پایه و اساس نشأت می‌گیرد. برای اصلاح این وضعیت او با چارلز عیسوی^{۷۷} هم‌عقیده است که می‌گوید مثال ژاپن نمونه‌ی مناسبی برای اعراب است که از آن الگوبرداری و پیروی کنند، اما او نسبت به توانایی اعراب در تقلید از چنین مدلی بدبین است. درجایی که ژاپنی‌ها به برتری معنوی و اخلاقی خود نسبت به غرب جدای از پایین‌تر بودن فرهنگ خویش معتقد بودند، اعراب «حس برتری معنوی و اخلاقی خود را با حس کاذب برتری فرهنگی درهم آمیختند.»^{۷۸}

نظریه‌ی ابن خلدون محققین را تحت تأثیر قرار داده است همانند دو نفری که در اینجا ذکر شد و این امر در به دو علت صورت پذیرفته است. اول این‌که

- ۳۶ همان، ۷۳-۷۷.
- 37 The Muqaddimah, 343.
- 38 Gellner, Muslim Society, 31.
- 39 Yahya Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate,» Middle East Report, 23 iv/183 (1993), 16.
- ۴۰ همان، ۱۷.
- ۴۱ همان، ۱۸.
- ۴۲ همان، ۱۹.
- 43 Timothy Mitchell, «The Philosophy of the Thing,» 171.
- 44 Roger Owen, State, Power, & Politics in the Making of the Modern Middle East (London: Routledge, 1992), 20.
- 45 Ghassan Salame, «'Strong' and 'Weak' States: a Qualified Return to the Muqaddimah,» in The Arab State, ed. G. Luciani (London: Routledge, 1990), 31.
- ۴۶ همان، ۲۹.
- ۴۷ همان، ۳۰.
- ۴۸ همان، ۳۴-۳۸.
- 49 The Muqaddimah, 254-255.
- 50 Gellner, Saints, 9.
- 51 Salame, «'Strong' and 'Weak' States,» 32.
- ۵۲ همان، ۵۱.
- ۵۳ همان، ۳۲.
- ۵۴ همان، ۳۴-۳۸.
- ۵۵ همان، ۳۸.
- ۵۶ همان، ۳۸-۴۰.
- ۵۷ همان، ۴۱-۴۴.
- ۵۸ همان، ۴۴.
- ۵۹ همان، ۴۵.
- ۶۰ همان.
- ۶۱ همان.
- ۶۲ همان، ۴۶.
- ۶۳ همان.
- ۶۴ همان، ۴۷.
- ۶۵ همان، ۴۸.
- ۶۶ همان.
- ۶۷ همان.
- ۶۸ همان، ۴۹.
- 69 Ghassan Salame, «Lebanon's Injured Identities: Who Represents Whom During a Civil War?» Papers on Lebanon (Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1986).
- 70 The Muqaddimah, lxxx.
- 71 Salame, «Lebanon's Injured Identities,» 52.
- ۷۲ همان، ۵۴.
- ۷۳ همان.
- ۷۴ همان، ۵۶.
- ۷۵ همان.
- ۷۶ همان، ۶۱.
- ۷۷ Charles Issawi
- ۷۸ همان، ۶۲.
- ۷۹ مصاحبه‌ی نویسنده در سال ۱۳۷۱ با مأمور دولت ایران که مسئول امور عشایری در استان فارس بود.
- این موضوع صحت دارد که اهمیت قبایل در منطقه طی قرن اخیر بر اثر عوامل متعددی به طور چشمگیر کاهش یافته است که مهم‌ترین آن مهاجرت به شهرها بوده است. این باعث پایان یافتن عملکرد جوامعی در خاورمیانه شده است که در راستای نظریه‌ی خلدونی حرکت می‌کردند و این امر از این جنبه محقق شده است که عوامل دیگر همچون گذشته خصوصیات گروه‌هایی که این خلدون بدان‌ها استاد می‌نمود نیستند. چه مطلوب و چه نامطلوب، آن‌ها هنوز هم در جوامع اسلامی به حضور خود ادامه می‌دهند.
- پی‌نوشت**
- 1 An Introduction to History: The Muqaddimah, trans. Franz Rosenthal (New York: Pantheon, 1958).
- 2 Albert Hourani «Ottoman Reform and the Politics of Notables,» in Beginnings of Modernization in the Middle East, eds. W. R. Polk and R. L. Chambers (1968), 45.
- ۳ همان، ۴۹.
- ۴ همان، ۴۶.
- ۵ همان، ۴۸.
- ۶ همان، ۴۶.
- ۷ همان، ۵۰.
- ۸ همان، ۵۴.
- ۹ همان، ۵۵.
- ۱۰ همان، ۵۶.
- ۱۱ همان، ۵۷.
- 12 Bryan S. Turner, «Orientalism and the Problem of Civil Society,» in Orientalism, Islam, and Islamists, ed. Asaf Hussain (Baltimore: Amana Books, 1984), 26-35.
- ۱۳ همان، ۴۰.
- ۱۴ همان، ۳۶-۳۸.
- 15 Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 80.
- ۱۶ همان، ۱۷.
- ۱۷ این کتاب ادامه‌ی فصل چهارم Muslim Society بنام «Doctor and Saint» میباشد.
- 18 Ahanasal
- 19 Ernest Gellner, Saints of the Atlas (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 35.
- ۲۰ همان، ۳.
- ۲۱ همان، ۱.
- ۲۲ همان، ۲.
- 23 The Muqaddimah, 305.
- 24 Gellner, Saints, 7.
- ۲۵ همان، ۸.
- ۲۶ همان، ۷-۸.
- 27 Muslim Society, 81. ,Gellner
- ۲۸ همان، ۱۸.
- ۲۹ همان، ۲۱.
- ۳۰ همان، ۲۰.
- 31 Osman Dan Folio.
- 32 Gellner, Muslim Society, 65.
- ۳۳ همان، ۵۶.
- ۳۴ همان، ۵۷.
- ۳۵ همان، ۶۹.